

## UNA FIGURA FEMENINA AL COSTAT DE JAHVEH

per Frederic RAURELL

### A TALL D'INTRODUCCIÓ

Quasi resulta un tòpic, amb indissimulables intencions apologètiques, afirmar que la història no coneix cap altre paral·lel i que no és capaç d'explicar un fenomen com el que descriu la Bíblia: un poble conqueridor que ni imposa la seva religió al poble conquerit ni tampoc es deixa absorbir per la religió del poble conquerit, malgrat la innegable superioritat cultural, social, política i econòmica d'aquest darrer. Es pot ben dir que el jahvisme, com Israel mateix, neix a Canaan. Nogensmenys, aquest procés genètic és força complex. Fins fa ben pocs decennis, de la religió cananea no se'n coneixia pas gran cosa, i encara de segona mà. Quelcom es podia endevinar d'allò que reporten els textos de l'Antic Testament, sense oblidar, però, que són uns textos més polèmics i apologètics que històricament creïbles<sup>1</sup>. Avui, les noves descobertes en el camp de la paleografia, de la lingüística, de la història, de l'arqueologia, de la fenomenologia de la religió, etc. han fet veure el molt que la religió oficial israelítica, expressada en els textos bíblics, i, encara

---

1. Quelcom es coneixia també gràcies als textos egipcis de proscripció, a les lletres d'el-Amarna i a les inscripcions, més tardanes, fenícies. Una altra font d'informació eren els escriptors grecs o en llengua grega, entre els quals cal citar en primera línia Filó de Biblos (64-141 dC.). Aquest autor presenta la seva obra com a traducció d'un original redactat per Sancuniaton abans de la guerra de Troia, és a dir, abans dels ss. XIV-XIII aC. Descobriments recents permeten de verificar que Sancuniaton ha redactat realment escrits fenicis a l'entorn de la primera meitat del segle mil·leni aC. (cf. F. LÖKKEGAARD, *Some Comments on the Sancuniaton Tradition*, dins *Studia Theologica* 8 [1955] 51-76). Filó de Biblos no ha fet res més que traduir-los amb tocs i retocs propis o manllevats a altres fonts.

més, la religiositat popular d'Israel —sovint en conflicte amb la religió oficial— deuen a la cultura i a la religió cananea.

El jahvisme començà com un henoteisme, com tants d'altres, tot participant de la mitologia còsmica de Leviatan i de Rahab, una mitologia que certament no prové del desert ni d'una cultura tan simple i pobra com la que portaven els nous immigrants<sup>2</sup>. Però no s'ha d'oblidar que no és simplement de Canaan que la religió d'Israel rep material i inspiració. La cosmogonia de Tir, per exemple, del *Sal* 104, probablement no és res més que una simple traducció d'un salm fenici i reproduïx el relat sobre l'origen de Tir, tal com ens l'explica Filó de Biblos.

El monojahvisme o monoteisme pràctic d'Israel (monolatria) no barrà el pas a l'acceptació, com a cosa òbvia, de l'existència d'altres déus per a altres pobles. Després dels passos preparatoris de Jeremias i d'Ezequiel, fou el Deutero-Isaïas el qui primer apuntà vers un monoteisme en sentit estricte. Endemés, Israel manllevà, especialment a l'ambient cananeu, la idea d'un panteó i d'una assemblea de déus. Segons aquesta concepció, existia una sèrie d'éssers divins —entre els quals foren comptats déus d'altres pobles— sotaposats a Jahveh com a Déu suprem<sup>3</sup>. La Bíblia denuncia el fet que diferents israelites, sia en grup sia individualment, anaren més enllà en el reconeixement d'altres déus al costat de Jahveh, fins al punt de retre'ls adoració. A més del culte a El i Baal, sembla que era relativament difós el culte a les deesses mares, sobretot a Asherah, tal com veurem més endavant.

Però, malgrat totes aquestes influències, malgrat l'assumpció de certes imatges i conceptes del món ambiental, principalment cananeu, els textos bíblics, que reflecteixen la religió oficial, palesen l'esforç per educar el poble vers la monolatria, que després prendrà la fisonomia del monoteisme. Diferentment de la majoria dels déus semí-

---

2. Pel que fa a la cosmogonia mitològica, resulten força il·lustratius textos com *Sal* 74; 89; *Is* 27; *Jb* 50-51. En aquests textos els elements mítics estan subordinats a la història. No hi ha cap petja de teogonia o de teomàquia.

3. Els trets comuns de la religió cananea amb altres religions semítiques són: la creença en un nombre limitat de poderosos déus antropomorfs, les accions dels quals estan motivades per llur voler personal i no guiades per una idea; considerar com a déus principals els déus astrals, als quals s'afegeix a vegades el déu del temps atmosfèric; la total dependència de l'home respecte dels déus, el seu estar subjecte al pecat i no tenir cap més recurs que la misericòrdia divina; el concepte de justícia divina i el problema de la teodicea; la manca de misticisme a causa del realisme semític i de la barrera infranquejable entre la divinitat i l'home.

tics, Jahveh és un déu sol, que viu sol, sense família, un déu «celibatarí». Els textos bíblics volen eliminar de la representació de Jahveh qualsevol situació que el pogués equiparar als déus «en família» del panteó cananeu: Asherah era la consort deessa del déu El, i Anat era la consort deessa de Baal<sup>4</sup>. Tanmateix, aquest Déu sense família, la representació antropomòrfica del qual és masculina, és descrit també alguna vegada com a revestit de sentiments i actituds femenines que l'apropen a les necessitats més urgents i profundes de la persona humana<sup>5</sup>.

Esdevé un *ritornello* quasi enfadós la repetida constatació dels historiadors deuteronomistes que «tal o tal altre rei no feren allò que és agradable als ulls de Jahveh», és a dir, la pràctica d'un culte estrictament monolàtric. Jahveh, que és un Déu gelós, no tolera divinitats ni masculines ni femenines al seu costat<sup>6</sup>. La no tolerància de deesses al seu costat la descriuen gràficament textos com el que trobem en *IR* 15,13:

«Asà féu el bé que els ulls de Jahveh aproven, com ho havia fet el seu pare David. Va expulsar del país els homes dedicats a la prostitució sagrada (*haqqedešim*) i va treure tots els ídols que els seus pares havien erigit. També deposà la seva àvia de la dignitat de reina mare perquè havia fet un simulacre dedicat a l'*asherah*». Asà va destruir el seu simulacre i el cremà al torrent del Cedró.»

L'*Asherah* és exclosa com a divinitat femenina, a la qual es ret culte a través del seu simulacre.

El *textus receptus* hebreu enregistra unes 43 referències més o menys paleses al culte que es retia a l'antiga deessa cananea de la fertilitat, Asherah, esposa del déu El, a Ugarit. Nogensmenys, la seva presència en la Bíblia hebrea ha estat sovint objecte d'interminables discussions tant a nivell lingüístic com teològic. De fet, hi ha elements que hi donen peu: en primer lloc, la constant confusió existent en el TM i també, a la seva manera, en els LXX entre *'ašerah*, *'ašerim*, *'a-*

4. Cf. A. S. KAPELRUD, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Copenhagen 1952.

5. Cf. F. RAURELL, *Der Mythos von der Männlichkeit Gottes*, Freiburg im Breisgau 1988.

6. La gelosia, *qin'ah*, com a atribut de Jahveh és la imposició del seu dret a la sobirania absoluta davant per davant dels gentils i dels seus ídols. Per això un ídol és anomenat «imatge de gelosia» (Ez 8,5). Cf. B. RENAUD, *Je suis un Dieu jaloux*, Paris 1963, especialment adients són les pp. 22-38.

*šerôt* i els noms deformats *ʾaštarôt*, *ʾaštoret*; en segon lloc, l'ambigüïtat en l'ús d'aquests termes, que, almenys aparentment, sembla que es puguin relacionar indistintament sia amb una divinitat sia amb una enigmàtica imatge de culte.

Probablement aquesta ambigüïtat, d'origen deuteronomístic, és conscientment volguda tant pel text hebreu com pel text grec, en la mesura que representen la «religió oficial» proclamada per la Bíblia canònica. Es tracta d'una ambigüïtat que, per un cantó, manifesta la voluntat de treure importància al culte retut a la deessa Asherah i, per l'altre, palesa la impossibilitat de negar el fet que no simplement el poble senzill, sinó també àmplies capes de la societat li retien adoració. D'aquesta veneració cultural a la deessa Asherah poques vegades en restava fora la monarquia, que sovint es movia per motius polítics de captar la benvolença popular, malgrat tractar-se d'un règim autoritari teocràtic. El fet és que semblant ambigüïtat ha donat peu a fer que autors jueus i cristians ofereixin una interpretació minimalista dels textos bíblics, en els quals sovint veuen solament referències desmanegades i incoherents a determinades pràctiques cananees. Alguns estudiosos han anat tan enllà que han arribat a negar que el text bíblic esmenti mai *ʾašerah* com a deessa<sup>7</sup>.

El tema de l'abast semàntic que cal reconèixer al terme bíblic *ʾašerah* ha estat de bell nou obert arran de la descoberta de noves inscripcions en les quals el mot *ʾašerah* apareix al costat i en estreta relació amb el mot *Yhwh*. La qüestió revesteix la seva importància per a la lectura d'aquells textos bíblics en els quals la presència d'aquesta paraula resulta ambigua.

Tal com hem vist, a l'ambigüïtat dels textos bíblics en l'ús que fan del terme *ʾašerah*, tant en l'hebreu com en el grec, s'hi ha afegit la lectura que n'ha fet la tradició jueva i cristiana caracteritzada per la clara voluntat d'esborrar les referències bíbliques a la deessa Asherah. Ara bé, certes dades que ens arriben de descobertes arqueològiques recents poden ser considerades com a paral·leles a les dades i a la informació que ens arriben dels textos escripturístics. Particularment significatives per al nostre tema són les inscripcions de Khirbet

7. Cf., per exemple, E. LIPINSKI, *The Goddess Atirat in Ancient Arabia, in Babylonia and in Ugarit*, dins *Orientalia Lovaniensia Periodica* 2 (1972) 116: «It seems that no biblical passage mentions the goddess Atirat or her emblem.»

el-Qôm, a 13 kilòmetres a l'oest d'Hebron, i les inscripcions de Kuntillet 'Ajrûd, a 60 kilòmetres al sud de Qadesh-Barnea, quasi a la frontera del Néguev.

## I. LES INSCRIPCIONS DE KHIRBET EL-QÔM

### 1. *Dades sobre una descoberta ocasional*<sup>8</sup>

Un bon nombre de les descobertes arqueològiques importants en la geografia que ha estat bressol dels textos bíblics ha tingut lloc d'una manera casual, però quasi sempre embolcallat d'aquell misteri que els beduïns saben donar a les seves trapelleries. Fins al 1947, la terra promesa dels manuscrits havia estat Egipte. La Palestina corresponent a la terra pròpiament bíblica s'havia limitat a revelar-nos alguna inscripció damunt la pedra, alguna tauleta cuneïforme accàdia o ugarítica i un cert nombre d'òstraques recobertes de belles inscripcions. Després de la casual i també misteriosa descoberta dels manuscrits del Mar Mort, una descoberta que compta igualment amb la simpàtica i misteriosa presència del beduí, Palestina posseeix des d'aleshores la seva biblioteca, que no és en res inferior a les biblioteques papiràcies d'Egipte<sup>9</sup>. Descobertes més humils i rodejades d'un cert misteri inicial s'han anat succeint de tant en tant.

Alguns mesos després de l'acabament de l'anomenada «Guerra dels Sis Dies» de 1967<sup>10</sup>, que significà, entre altres coses, la reunificació de la Jerusalem Vella i de la Jerusalem Nova, pels carrers de la nova flamant capital d'Israel s'ensumava la flaire d'alguna descoberta misteriosa. De fet, un antiquari àrab de la part vella de la ciutat oferia objectes de l'Edat de Ferro. Entre aquest material hi havia una

8. Una informació de primera mà la dona W. G. DEVER, *Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kôm*, dins *Hebrew Union College Annual* 40/41 (1969/1970) 158-179.

9. Cf. F. RAURELL, *Qumrân y su ambiente*, dins *Estudios Franciscanos* 78 (1977) 265-313.

10. Aquesta guerra, la tercera que els jueus tingueren amb els àrabs des de 1948 (la primera fou de 1948 a 1949, la segona en 1956), durà del 5 al 10 de juny de 1967. Durant aquests sis dies, els àrabs sofriren una catàstrofe sense precedents: Cisjordània, la part antiga de Jerusalem, Gaza, el Sinai i els turons del Golan quedaren ocupats per Israel. A partir d'aquesta data, Israel coneix un nou refluïment d'activitats arqueològiques i de crítica textual.

pedra calcària, tallada d'una paret tombal, amb una breu inscripció hebrea al damunt. El professor W. G. Dever, vinculat aleshores al Hebrew Union College, s'apressà a adquirir aquest material, format per unes 125 peces de ceràmica del s. VIII aC., un bon nombre d'eines de ferro i bronze, alguna altra andròmina i la ja esmentada inscripció. Immediatament després d'aquesta adquisició, era important saber d'on provenia, de quin lloc havia estat extret tot aquest material. La feina no era gens fàcil, perquè la legislació de l'Estat d'Israel prohibeix tota mena d'excavació sense haver obtingut prèviament els deguts permisos. Després de moltes trifulgues, intrigues i àdhuc amenaces de perquisicions legals, Dever recíxi a descobrir que tot el material provenia d'un llogarret àrab, anomenat Khirbet el-Qôm, no gaire lluny d'Hebron, en ple territori de Judà, cosa que revesteix la seva importància atès el contingut de la inscripció. Després d'un escorcoll detingut, Dever pogué localitzar a Khirbet el-Qôm un grup de tombes de l'Edat de Ferro, l'estat de les quals palesava haver estat objecte de profanació i robatori en dates prou recents i en gran escala.

En el curs d'una excavació portada a terme per Dever, fou possible de localitzar la tomba de la qual havia estat arrencat el fragment de pedra calcària damunt la qual havia estat cisellada l'esmentada inscripció. Ultra aquesta inscripció hebrea, la mateixa tomba en tenia dues més, encara que de menys interès. Per raons epigràfiques (caràcter i posició de les lletres), les inscripcions són datables al s. VIII aC. A nosaltres solament ens interessa una d'aquestes inscripcions, pel seu ressò bíblic. Les altres dues revesteixen un interès aparentment local i secundari<sup>11</sup>.

## 2. *Lectura crítica de la inscripció llarga*

Tal com ja observà immediatament Dever, la inscripció bíblicament interessant és la llarga, que consta de quatre línies. Malauradament, quelcom de la inscripció és de difícil lectura, perquè es tracta d'unes lletres incises com a «graffito» en la part toba de la roca. Concretament, no és gens fàcil determinar el sentit exacte de la línia tercera. De fet, la majoria de les lletres d'aquesta línia foren cisellades

---

11. La primera d'aquestes dues inscripcions té el següent text: «Aquesta cambra tombal pertany a Ofai, el fill de Netaniahu». La segona inscripció presenta un text pràcticament idèntic, per bé que més breu: «Pertany a Ofai, el fill de Netaniahu».

dues vegades amb la finalitat de fer-les més llegibles, però la cosa no fou així perquè el gravador no féu coincidir plenament el segon caràcter dibuixat amb el primer. Això ha significat que la majoria de les lletres estan doblades, de la qual cosa resulta una notable confusió. Sembla també que l'autor de la inscripció se serví de diferents eines per a fer la incisió de les lletres, cosa que significà un diferent grau de pressió sobre la matèria que havia de ser gravada. Així tenim que unes lletres resulten més fosques que altres.

Abans de presentar la versió del text és interessant de veure'n la transcripció amb la màxima fidelitat possible, car també aquí hi ha espai per a diferents hipòtesis<sup>12</sup>.

La transcripció i versió del text podrien ser així:

- |                                     |   |
|-------------------------------------|---|
| 1. <sup>13</sup> לאריהו. הקשב. כתבה | 1. D'Uryahu. Vés amb compte amb la seva inscripció.                           |
| 2. ברח. אריהו. ליהוה                | 2. Que Uryahu sigui benèit per Jhwh   |
| 3. ומצריה. לאשרתה. הוש. עלה         | 3. i (per la seva asherah) dels seus enemics/per la seva asherah/ l'ha salvat |
| 4. לאניהו                           | 4. per Onyahu   |
| 5. ולאשרתה                          | 5. i per la seva asherah  |
| 6. רה                               | 6. (?)  |

La paraula כתבה de la línia 1 (= «la seva inscripció», «el seu escrit») en sentit de document és una paraula que no sovinteja en els textos bíblics. El llibre que més l'empra és *Est* 3,14; 8,8.13; 9,27,

12. Tal com hem indicat ja abans en la n. 8, aquesta inscripció originàriament fou publicada per Dever. Posteriorment fou publicada per A. LEMAIRE, *Les inscriptions de Khirbet El-Qôm et l'asherah de Yhwh*, dins *Revue Biblique* 84 (1977) 595-608. I, en data encara més recent, la inscripció també ha estat publicada per S. MITTMAN, *Die Grabinschrift des Sängers Uriahu*, dins *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 97 (1981) 139-152. Sembla que cap d'aquests dos autors no han treballat directament sobre les inscripcions, sinó que s'han hagut de servir de les fotografies publicades per Dever.

13. Aquesta transcripció de la línia primera no és del tot satisfactòria ni, per tant, ho pot ser la versió que en fem. Nogensmenys, tampoc no resulta convincent la reconstrucció i successiva versió de Lemaire: 'ryhw. h'šr. ktbh = Uryahu el ric l'ha fet escriure. Certament que és possible aquesta forma pi'el amb sufix. Tanmateix, la dificultat principal que ofereix semblant reconstrucció és que no s'avé gaire amb les línies 2 i 3. I els criteris interns del sentit també compten (cf. LEMAIRE, *Les inscriptions* 599s).

en aquest darrer text en sentit de «precepte escrit»<sup>14</sup>. També la trobem en *Sir* 38,32; 44,5; *1Cr* 28,19; *2Cr* 2,10; 35,4: «Estigueu preparats per famílies, per classes, d'acord amb el כתב de David (amb l'*escrit*)...». De fet, l'hebreu pre-exílic, tal com el reflecteix la Bíblia, solia emprar <sup>15</sup>מכתב, tot i que en el text de *2Cr* 35,4, que hem citat abans, apareixen כתב i מכתב com a sinònims. La presència de כתב en la inscripció de Khirbet el-Qôm significa que l'hebreu meridional emprava la forma *katab* o quelcom semblant, que posteriorment hauria estat substituïda per la forma aramea *ketab*. Nogensmenys, la construcció sintàctica d'aquesta línia és estranya. Tal com ja ha fet notar Lemaire. Potser sí que seria més adient a l'hebreu pre-exílic la reconstrucció: <sup>16</sup>כתב (ל)אריהו העשר.

En la línia 3, l'expressió entre parèntesis (*per la seva asherah*) és una reconstrucció, que actualment manca en la inscripció trobada. També hi hem introduït una modificació en la col·locació. L'expressió *per la seva asherah* en l'original apareix després de *enemics*. Ara bé, gramaticalment resulta una construcció forçada. Ens sembla acceptable la solució que dona Lemaire, el qual suposa que a causa de les difícils condicions de treball en la cova el gravador probablement s'oblidà de cisellar *per la seva asherah* al començament de la línia i així la col·locà després de *dels seus enemics*<sup>17</sup>. Aquesta expressió és comparable amb la forma bíblica מצריה = «dels seus enemics», que trobem en textos com *Dt* 33,7: «Per a Judà pronuncià aquesta benedicció: "Escolteu, Jahveh, la veu de Judà i conduïu-lo cap al seu poble; les seves mans defensen el seu

14. Est 9,27: «Els jueus establiren i acceptaren d'una manera irrevocable, per a ells i per a la seva posteritat, i per a tots els seus prosèlits, de celebrar cada any aquests dos dies segons aquest כתב i la data que fixava». *Ester* és el llibre que emprà més el mot en aquest sentit (cf. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Romae 1957, p. 378).

15. מכתב en sentit d'escriptura gravada en la pedra es troba en textos com Ex 32,16: «Les taules eren obra de Déu i la מכתב era מכתב de Déu gravada sobre les taules». En aquest mateix sentit ho llegim en Ex 39,30, encara que la matèria sobre la qual es grava aquí és el metall: «Acabat, feren la placa, la diadema sagrada, d'or pur, i hi van gravar com a entalls de segell aquesta inscripció (מכתב): «Consagrat a Jahveh».

16. En tot cas, hom no pot determinar gaire sobre aquest punt, car la línia divisòria entre l'hebreu pre-exílic i post-exílic no sempre és clara. Ni Dever ni Mittmann no concedeixen gaire importància a aquest punt, però, tanmateix, la té, perquè d'una datació determinada del text es deriven conseqüències a l'hora de voler-ne treure conclusions en relació amb la Bíblia.

17. Cf. LEMAIRE, *Les inscriptions* 598.



dret, *defenseu-lo dels seus enemics*».» Altres textos els llegim, per exemple, *1R* 12,10; *Sal* 18,4; *Jr* 46,10.

L'expressió *l'šrth* està testimoniada també a *Ajrûd*<sup>18</sup>. Si a l'acabament de la línia 2 tenim la paraula *Yhwh*, aleshores *'šrth* es refereix a aquest antecedent. En aquest cas la *he* (de la paraula *'šrth*) ha de ser considerada com a *mater lectionis* del sufix pronominal de tercera persona masculina *o*<sup>19</sup>.

Pel que fa al sentit de l'expressió, també de la línia 3, *hwš'lh* (que nosaltres hem traduït per «l'ha salvat») podria ser també tant un infinitiu com un imperatiu: «salva'l dels seus enemics».

En tot cas, la referència a l'Asherah en la línia 3 avui sembla fora de dubte, tot i que es poden discutir coses com la transposició ñde l'Asherah al començament de la línia. Una detallada anàlisi epigràfica ho confirma amb força solidesa<sup>20</sup>.

## II. LES INSCRIPCIONS DE KUNTILLET 'AJRÛD

### 1. Dades sobre la descoberta

Entre els anys 1975-1976, el professor de la universitat de Tel Aviv Z. Meshel dirigí unes excavacions en el lloc conegut per Kuntillet 'Ajrûd, a l'est del Sinaí, a uns 64 kilòmetres de Qadesh-Barnea i uns 80 a l'oest d'Eilat, quasi a la frontera del Néguev. Són uns indrets a què havien donat vida els caravaners israelítico-judeans del s. IX-VIII aC. Kuntillet 'Ajrûd (Horvat Taiman) ha des-

18. Una objecció que no es pot deixar de tenir en compte en el moment de desxifrar el terme *'šrth* és que els sufixos pronominals afegits als noms personals propis no troben confirmació en l'hebreu bíblic. Cf. J. A. EMERTON, *New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet Ajrûd*, dins *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1982) 14-15. Ara bé, no creiem que això invalidi d'una manera absoluta la possibilitat de traduir *'šrth* com a significant «la seva Asherah», tal com sosté vàlidament I. M. GILULA, *To Yahweh Shomron and his Asherah*, dins *Shnaton* 3 (1978) 129-137. En tot cas, l'eliminació del pronom possessiu i la conversió o intel·lecció de la *he* com una desinència feminitzadora del nom no fan pas canviar el sentit substancialment. Tenim *Jahveh i Asherah* en lloc de «Jahveh i la seva Asherah». Crec que sobre aquest punt exagera Z. ZEVIT, *Matres Lectionis in Ancient Hebrew Epigraphs*, Cambridge 1980, principalment a la p. 14.

19. L'adaptació que fa Lemaire també s'adiu amb el que diem (cf. LEMAIRE, *Les inscriptions* 603-607).

20. Cf. l'estudi d'epigrafistes com J. E. ENGLE, *Pillar Figurines of Iron Age Israel and Asherah-Asherim*, Ann Arbor 1981, pp. 82s; K. JAROS, *Zur Inschrift N. 3 von Hirbet el-Qôm*, dins *Biblische Notizen* 19 (1982) 30-41.

vetllat de sobte l'interès de paleògrafs i exegetes principalment a causa del santuari d'aquest indret<sup>21</sup>. De fet, en aquest lloc sagrat han estat descobertes diferents inscripcions-dedicatòries amb esment d'ofrenes votives. Nogensmenys, tant Meshel com els seus col·laboradors es mostraren cauts en el moment de treure conclusions sobre el sentit de les inscripcions<sup>22</sup>. Es pot dir que l'interès dels estudiosos començà pròpiament a partir de 1978, quan bona part del material de Kuntillet 'Ajrûd fou exposat al Museu de Jerusalem<sup>23</sup>. Posteriorment els paleografistes i exegetes han pogut beneficiar-se de l'edició oficial dels dibuixos i fragments d'inscripcions que portà a terme el professor P. Beck amb competència i il·lusió<sup>24</sup>.

## 2. *Lectura crítica de les inscripcions de Kuntillet 'Ajrûd*

Els estudiosos encara no disposen d'una edició crítica de les inscripcions trobades a Kuntillet 'Ajrûd. Això significa que hom ha de treballar amb certes limitacions i cauteles. Nogensmenys, pel que ens interessa aquí ens servim de la versió que dona J. Naveh<sup>25</sup>:

---

21. La construcció més gran de Kuntillet 'Ajrûd sembla ser una posada per a marxants i caravaners. No es pot excloure que simultàniament servís d'estació de control per a protegir les rutes del desert que connectaven el Delta del Nil amb Gaza i Eilat.

22. La cautela de Z. MESHEL apareix sobretot en els seus tres primers articles: *Kuntilat 'Ajrûd. An Israelite Site from the Monarchical Period on the Sinai Border*, dins *Qadmoniot* 9 (1976) 118-124; *Kuntillet 'Ajrûd. An Israelite Religious Center in Northern Sinai*, dins *Expedition* 20 (1978) 50-54; *Kuntillet 'Ajrûd. A Religious Center from the Time of the Judaean Monarchy*. Museum Catalog 175, Jerusalem 1978. Certes hesitacions inicials són observables àdhuc en la grafia dels noms: en el primer article parla de «Kuntilat», en els altres de «Kuntillet». La cautela inicial es palesa també en els títols: en el primer article parla simplement d'un lloc israelític del període monàrquic; en els altres dos, el lloc ja és qualificat com a centre religiós. Aquesta cautela externa en manifesta una d'interna més accentuada encara. Sigui com sigui, és una actitud d'honestedat científica que cal agrair, car evita donar peu a sensacionalismes que després castiguen el tema.

23. Z. MESHEL, *Kuntillet 'Ajrûd. A Religious Center from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai*, Israel Museum Catalog 175, Jerusalem 1978. A partir d'aquí els estudiosos endevinen l'interès d'aquesta descoberta per a l'estudi de la religió d'Israel en documents no bíblics.

24. P. BECK, *The Drawings from Horvat Teiman (Kuntillet 'Ajrûd)*, dins *Tel Aviv* 9 (1982) 3-86. Es tracta d'un treball portat a terme amb força dificultats.

25. J. NAVEH, *Graffiti and Dedications*, dins *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 235 (1979) 27-30.

- a) Primera inscripció: אמר X אמר ל-Y וליועשה ו (ל-Z) ברכת  
אתכם  
ליהוה שמרן ולאשרתה  
*X diu: Digues a Y i a Yau'asah i (a Z):*  
*Us beneeixo*  
*per Jahveh, el nostre guardià, i*  
*per la seva Asherah*
- b) Segona inscripció: אמר אמריו אמר לאדני (X) ברכתך  
ליוה (שמרן) ולאשרתה<sup>26</sup>  
*Amaryau diu: Digues al meu senyor (X):*  
*et beneeixo*  
*per Jahveh (el nostre guardià) i per la seva*  
*Asherah.*

La lectura que Naveh fa d'aquest text presenta afinitats amb la que Lemaire fa de la línia 3 de la Inscripció III de Khirbet el-Qôm, que ja hem vist abans.

Aquestes inscripcions susciten un gran nombre d'interrogants. Nogensmenys, una cosa és clara: *'aşerah* després de *Yhwh* en una fórmula de benedicció és repetida diferents cops.

Semblants fórmules de benedicció semblen aparèixer en les inscripcions fenícies gravades en les parets estocades de Kuntillet 'Ajrûd, les quals, com les antigues inscripcions hebrees incises sobre gerros, poden ser datades, en base a criteris paleogràfics, al començament del segle VIII aC., durant el regnat de Jeroboam II<sup>27</sup>.

Tant els textos de Khirbet el-Qôm com els de Kuntillet 'Ajrûd representen una fórmula de benedicció que hom ja coneixia per la carta aramea de Saqqarah:

*Jo et beneeixo per Ba'al Saphon*  
*i per tots els déus de Tahpanhes*<sup>28</sup>

26. El terme *šmrn*, que hem traduït pel «nostre guardià» també pot ser traduït per «Samaria». Així ho tradueix A. LEMAIRE, *Date et origine des inscriptions hébraïques et phéniciennes de Kuntillet 'Ajrûd*, dins *Studi Epigrafici e Linguistici* 1 (1984) 12-36. En les dues inscripcions seria: «us beneeixo per Jahveh de Samaria i per la seva Asherah». Però l'expressió «Jahveh de Samaria» resulta inusual i forçada. En Gn 28,14-15.20 Déu «beneix i guarda»; en Nm 6,24 els verbs *brk* i *šmr* tenen Jahveh com a subjecte: «Que Jahveh et beneeixi i et guardi...»

27. Aquells que sostenen que *šmrn* significa «Samaria» poden cercar en semblant visió un element per a concretar més la data de la inscripció. Però, com ja hem vist, la cosa no és tan simple.

28. Pel que fa al papirus de Saqqarah, vegeu A. DUPONT-SOMMER, *Un papyrus araméen d'époque saïte découvert à Saqqarah*, dins *Semitica* 1 (1948) 43-68; pel que

Les inscripcions de Khirbet el-Qôm i les de Kuntillet 'Ajrûd constitueixen fórmules hebrees de benedicció fins ara poc conegudes, en què són ajuntats Jahveh, com a agent, amb quelcom o amb algú designat com a 'aşerah. Per tal d'entendre aquestes fórmules de benedicció hem de partir del fet que *Yhwh* té una 'aşerah, aquesta apareix estretament associada amb Jahveh. L'asherah de Khirbet el-Qôm i de Kuntillet 'Ajrûd, és una deessa? Si hom té en compte les pràctiques idolàtriques d'Israel i les religions semítiques no-hebrees el camí sembla fressat per a poder concloure afirmativament. En els estudis sobre la literatura d'Ugarit i sobre altres textos semítics no-hebrees apareix clara la condició divina de la figura d'asherah<sup>29</sup>. Les descobertes de Khirbet el-Qôm i Kuntillet 'Ajrûd vénen molt després d'altres textos que ja parlaven clarament d'asherah com a deessa<sup>30</sup>. Aquí els escrúpols es multipliquen i s'endureixen a causa de la fórmula de benedicció en la qual apareix al costat de Jahveh. Entre les moltes deesses que apareixen en els textos d'Ugarit hi ha Atirat, la muller del gran déu El. Ara bé, Atirat és l'equivalent lingüístic de l'hebrea asherah<sup>31</sup>. Una de les qualificacions reservades a Atirat és «Atirat-del-mar» ('*atrt ym*). En la seva condició de consort d'El és també anomenada «creadora-procreadora dels déus» (*qny ilm*). Pot intercedir prop d'El a favor d'altres, déus i humans. A voltes sembla una matrona que ja ha superat l'edat de concebre i parir, més que no pas una dona plena de vida i d'amor. Això no exclou, però, que també sigui representada com a partera i alletant. El culte a la deessa Atirat fou especialment extens i intens a Tir en el Bronze Tardà, del s. XV al XIII aC. En la llegenda de *Keret* es parla d'un santuari dedicat a «Atirat dels tiris»<sup>32</sup>. I tot sortint d'aquesta parella més estretament vinculada amb les descobertes que comentem i amb el món hebreu

fa al papirus fenici de Baal-Safon, vegeu N. AIMÉ-GIRON, *Ba'al Saphon et les dieux de Tahpanhes dans un nouveau papyrus phénicien*, dins *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 40 (1941) 433-466.

29. Cf. C. F. A. SCHAEFFER, *The Last Days of Ugarit*, dins *Biblical Archaeology Review* 9 (1983) 40-47.

30. Cf., per exemple, els estudis de R. PATAI, *The Goddess Asherah*, dins *Journal of Near Eastern Studies* 24 (1965) 37-52; *The Hebrew Goddess*, dins *Journal of Near Eastern Studies* 26 (1967) 29-52.

31. La ugarítica *t* és l'equivalent de l'hebrea *š* i l'acabament ugarític femení *t* equival a l'hebrea *h*.

32. 1 *Keret* 197-199 (CH. VIROLLEAUD, *La légende de Kéret, d'après une tablette de Ras Shamra*, Paris 1936).

bíblic no s'ha de deixar de tenir en compte la parella formada per Baal i Anat<sup>33</sup>.

Nogensmenys, pel que fa a les inscripcions de Kuntillet 'Ajrūd molts estudiosos són reticents a considerar l'asherah que hi apareix com una deessa, no sols per escrúpols doctrinals, sinó també gramaticals. En concret, la dificultat principal és plantejada per l'ús del sufix possessiu de la tercera persona singular masculina amb un nom personal, tot i que no hauria de ser una dificultat insuperable<sup>34</sup>.

Que asherah sigui una denominació de la deessa i no simplement un seu atribut o un objecte al qual es ret culte, sembla suggerir-ho l'estudi de l'escena que es troba a Kuntillet 'Ajrūd, on a la dreta hi ha una figura femenina asseguda, la qual ha passat pràcticament desapercibuda als estudiosos<sup>35</sup>.

33. Baal assumeix una posició dominant en el panteó ugarític, car en la pràctica El passa a segon pla. El terme *ba'al* apareix adés com a nom comú (amo, marit) adés com a nom propi (déu de la tempesta, de la pluja i de la fecunditat). En tot cas, sovint reemplaça El. Cf. A. S. KAPELRUD, *Baal in the Ras Shamra Texts*, Oxford 1965. Anat apareix com a esposa i també germana de Baal. És anomenada «verge Anat» per a significar la seva frescor juvenívola i la seva inexhaurible força vital, amatoria i generadora. Un tret dominant és precisament la seva força sexual, al costat de la seva bel·licositat (cf. H. CAZELLES, *L'hymne ugaritique à Anat*, dins *Syria* 33 [1956] 49-57).

34. No troba cap dificultat a aquesta lectura un autor com M. GILULA, *To Yahweh Shomron and his Asherah*, dins *Shnaton* 3 (1978) 129-137, tradueix «Jahveh de Samria i la seva Asherah». Igualment veu possible aquesta versió des d'un punt de vista gramatical M. WEINFELD, *Kuntillet 'Ajrūd. A Sacred Site of the Monarchic Period*, dins *Shnaton* 4 (1980) 280-284. Per a donar una base més sòlida a la seva argumentació en la p. 281 cita una enginyosa correcció que J. Wellhausen fa d'Os 14,9: «Jo sóc la seva Anat i la seva Asherah.» Es tracta d'una conjectura atrevida, en lloc de llegir «Jo ho he dit i jo ho afirmo». Nogensmenys, encara alguns autors moderns la mantenen. E. JACOB, *Osée. Commentaire de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1965, p. 95: «C'est moi qui suis son Anat et son Asherah». I comenta a la p. 97: «Mais dans le vide douloureux, causé par la rupture avec le culte d'inspiration cananéenne, Yhwh apporte lui-même une compensation, il absorbera Anat et Asherah. Il prend sur lui le rite assumé jusque-là par les divinités de la fécondité». També tradueix així R. AUGÉ, *Osees. La Biblia*. Andorra 1975, p. 1949: «Jo sóc la seva Anat i la seva Aserà.» En canvi, en el comentari de L. ALONSO SCHÖKEL-J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas*, vol. II, Madrid 1980, p. 919, tradueix literalment el text actual encara que no en doni un sentit satisfactori: «Yo contesto y miro.» Els LXX llegeixen: «Jo l'he humiliat i jo l'enfortiré» (ἐγὼ ἐταπεινώσα αὐτόν, καὶ κατισχύσω αὐτόν).

35. Ni tan sols hi ha prestat atenció el millor especialista en aquest punt dels dibuixos de Kuntillet 'Ajrūd, BECK, *The Drawings from Horvat Teiman*. Encara menys s'hi podien fixar autors com NAVEH, *Graffiti and Dedications* o MESHEL, *Kuntillet 'Ajrūd*. Es pot dir que l'únic que hi ha prestat atenció ha estat W. G. DEVER, *Recent Archaeological Confirmation of the Cult of Asherah in Ancient Israel*, dins *Hebrew Studies* 23 (1982) 37-44.

### 3. *Com es presenta la figura femenina del dibuix*

Probablement la «asherah de Jahveh» de Kuntillet 'Ajrûd no es refereix a un objecte o a un lloc sagrat, sinó a la deessa mateixa coneguda sota aquest nom. A més del testimoni textual tenim el testimoni del dibuix que hi ha al costat de la inscripció. En la representació gràfica apareix la figura d'una dona asseguda. La interpretació dels elements que acompanyen i adornen aquesta figura (vestits, pentinat, la lira, el tron) corroboren la suposició que es tracta d'una deessa.

Pel que fa als *vestits*, la figura és la d'una dona: nua de la cintura amunt, amb una mena de xal a l'entorn del coll i una llarga falda. Paral·lels relativament semblants es troben en determinades representacions de deesses cananees, del Bronze Mitjà i Tardà, dibuixades en arracades de metall<sup>36</sup>.

Quant al *pentinat*, la figura de Kuntillet 'Ajrûd porta una llarga cabellera, amb estrets rulls. Es tracta d'un pentinat característic de les representacions d'Astarté. Aquest tipus de pentinat correspon també a l'estil fenici de diferents esfinxs i de «dones a la finestra» (= prostitutes) dels ss. VIII-VII aC. Algunes estatuetes de marfil, representant deesses, trobades a Samaria, Arslan-Tash i Nimrud porten també aquest pentinat<sup>37</sup>. El rerefons comú a totes aquestes figures és de tipus cultural: es tracta de representacions de deesses a les quals es ret culte.

La figura femenina de la qual ens ocupem presenta un altre element al qual hom ha de prestar atenció: és una *tocadora de lira*. En representacions afins o paral·leles fenícies l'ambient és cultural. A Canaan la imatge també és coneguda: la figura asseguda tocant la lira ha de ser una sacerdotessa o una divinitat<sup>38</sup>.

36. Sobre aquest punt trobem elements il·lustratius en O. NEGBI, *Canaanite Gods in Metal. An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines*, Tel Aviv 1976.

37. Cf. M. E. MALLOWAN, *The Excavations at Nimrud 1949-1950. Ivories from the NW Palace*, dins *Iraq* 13 (1951) 1-20; 14 (1952) 45-53. Quant a les figures de marfil de Samaria, vegeu J. W. CROWFOOT-G. M. CROWFOOT, *Early Ivories from Samaria*, London 1938, pp. 5-13.

38. Cf. MALLOVAN, *The Excavations*, dins *Iraq* 14 (1952) 49ss; R. D. BARNETT, *The Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians*, dins *Iraq* 2 (1935) 179-200. Els músics representats a Nimrud apareixen arrenglerats darrere una divinitat femenina, que porta un pentinat semblant al de la figura de Kuntillet 'Ajrûd.

Pel que fa al *tron*, la figura femenina d'Ajrûd, almenys a primera vista, sembla estar asseguda damunt un seient que té dos braços. Tanmateix, si hom es fixa atentament en la representació pictòrica, aleshores s'adona que en aquesta pintura, de trets rudes i primitius, l'artista intenta de reproduir les línies estereotipades del «tron-querubins», del qual es coneixen diferents exemples provinents de l'època del Bronze Tardà i del Ferro tal com la visqué Canaan. A Ugarit existeix una escena del Bronze Tardà que representa un adorador en el moment de lliurar les seves ofrenes al déu El, assegut en un tron de respatller baix, semblant al tron-querubins que veiem a Kuntillet `Ajrûd<sup>39</sup>. Un altre cas rar, d'origen palestí (per bé que l'escena sigui egípcia) és el cèlebre marfil de Megiddo. Es tracta d'un requadre de pedra cisellada que representa una processó de músics, incloent-hi un tocador de lira, que s'adreça a la figura d'un rei assegut en un tron-querubins. El tocador de lira, que sembla una figura femenina, és versemblantment una divinitat femenina pel lloc destacat que ocupa<sup>40</sup>.

A més de la divinitat femenina asseguda, existeixen clares escenes culturals en les dues representacions gràfiques de Kuntillet `Ajrûd. Així, per exemple, en la primera de les representacions gràfiques apareix el déu egipci Bes, que en temps del Nou Imperi es convertí en guardià d'altres déus, incloent-hi Horus, i en patró de la música i de la dansa. D'aquí que fos associat els aspectes eròtics dels cultes cananeus de la fertilitat. A l'Edat de Ferro la seva popularitat com a figura apotropaica s'havia estès per Síria, Xipre i Palestina<sup>41</sup>. En les tombes de l'Edat de Ferro II de Palestina esdevenen comuns els amulets de Bes, a qui sovint és associada Astarté en forma de figuretes. Certament que la presència de Bes a Kuntillet `Ajrûd pot ser atribuïble a la seva funció protectora. Nogensmenys, la proximitat de la figura de Bes a la de la senyora asseguda en un tron-querub recorda representacions d'altres temps, en els quals Bes jugà un rol important en la religiositat popular.

39. L'exegeata suec, de la universitat de Lund, que presenta elements interessants sobre aquest punt és T. N. D. METTINGER, *Yhwh Sebaoth. The Heavengly King on the Cherubin Throne*, dins *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, ed. T. Ishida, Winona Lake 1982, pp. 109-138.

40. Cf. H. LIEBOWITZ, *Military and Feast Scenes on Ivories of Late Bronze Age Palestine*, dins *Israel Exploration Journal* 30 (1980) 162-169.

41. Cf. V. WILSON, *The Iconography of Bes with Particular Reference to the Cypriot Influence*, dins *Levant* 7 (1975), principalment a les pp. 82-103.

No deixa també de tenir la seva importància la imatge de lleó a Kuntillet `Ajrūd. Certs testimonis arqueològics i textuals indiquen que en la Palestina del Tard Bronze i Ferro la divinitat femenina de la fertilitat era representada i anomenada «lleona». Això es palesa de faiso especial en les divinitats cananees fusionades, Anat/Astarté<sup>42</sup>. No és estrany que la «lleona» es convertís en símbol de la fertilitat a Canaan, si tenim en compte que ja des de la primeria la lleona havia estat vinculada a les divinitats en general. És cert que a Canaan la imatge de la lleona sembla estar associada amb Anat i Astarté i no pas amb Asherah, tal com veiem a Kuntillet `Ajrūd. Nogensmenys, hom ha de tenir en compte la sorprenent fluïdesa i intercanviabilitat de tasques en la concepció de moltes de les divinitats semítiques nord-occidentals<sup>43</sup>. A voltes hom té la impressió que les divinitats individuals sovint eren conceptuades com a hipòstasis de la divinitat universal. En tot cas, Anat, Astarté i Asherah podrien ser personificacions d'algun aspecte de la gran «Deessa Mare»<sup>44</sup>.

A l'època persa, Asherah fou eclipsada per Astarté en el seu caràcter de deessa principal de la fertilitat. Fenícia i moltes altres poblacions del Pròxim Orient, incloent-hi Israel, reten culte a Astarté i no a Asherah. Nogensmenys, en algunes colònies fenícies i en el Mediterrani occidental Asherah continua ocupant el seu lloc, però sota el nom de Tannit<sup>45</sup>. Una altra manifestació d'aquest sincretisme apareix en textos que parlen de la veneració a Asherah/Tannit i a Tannit/Astarte, cosa que demostra de bell nou el sincretisme que rodejava aquestes deesses. Un reflex d'això el trobem en la Bí-

42. És un fet curiós constatar que aquestes divinitats foren adoptades a Egipte i identificades amb Qudshu. Aquesta divinitat, «La Santa», normalment era representada amb la cara nua, sostenint un ram amb una mà i tenint un lleó al costat. En una plaça de l'Imperi Nou, Qudshu apareix sobre un lleó i porta tres noms: Qudshu, Anat i Astarté. Cf. I. E. S. EDWARDS, *A Relief of Qudshu-Astarte-Anath in the Winchester College Collection*, dins *Journal of Near Eastern Studies* 14 (1955) 49-51.

43. Són adients sobre aquest punt les dades que ofereix R. A. ODEN Jr, *Studies in Lucian's De Dea Syria*, Missoula 1977, principalment en les pp. 94-99. Oden sosté que les tres deesses semblen foses en Atargatis, la deessa síria del període romà, una fusió de la qual hi ha petges en la Bíblia hebrea i que té les seves arrels a Ugarit. També s'ha de prestar atenció al possible caràcter androgin Athar/Athart.

44. Aquesta fusió o confusió entre les tres deesses es donà en el Tard Bronze. Cf. R. STADELMANN, *Syrische-Palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden 1967. A Ugarit, Asherah, com a consort d'El, és també anomenada Elat.

45. Cf. M. HÖRIG, *De Dea Syria: Studien zur religiösen Tradition der Fruchtbarkeitsgöttin in Vorderasien*, Neukirchen 1979.



blia hebrea en la qual Asherah i Astarté («Ashtart» = «Athirat») s'intercanvien com a esposes de Baal:

«I els fills d'Israel feren el mal als  
ulls de Jahveh i s'oblidaren de  
Jahveh, llur Déu i serviren els  
*be'alîm* i a les *'ašerôt*  
(Jt 3,7)

*Abandonaren Jahveh i serviren  
Ba'al i 'Aštarôt*  
(Jt 2,13)

I així podríem citar altres textos, com 2R 23,4; Jt 10,16; 1Sm 7,4; 12,10. Són textos que palesen igualment el sincretisme i el caràcter fluctuant del culte retut a unes deesses intercanviabls. Aquesta intercanviabilitat es dóna igualment en els LXX, amb l'agreujant, però, que diferents manuscrits grecs confonen Asherim i Ashtoret/Ashtarot<sup>46</sup>.

Tot això sovint ha estat no solament causa, sinó també pretext perquè les lectures jueves i cristianes d'aquests textos tendissin al minimalisme i banalitzessin el tema de les deesses en la religiositat popular d'Israel.

### III. JAHVEH PASSA A OCUPAR EL LLOC DEL DÉU EL

Tot el que precedeix hauria d'obligar a anar un xic més enllà de les conclusions a què arriba Meshel després d'haver examinat les inscripcions, diferents objectes i estances. L'esmentat autor considera que aquest centre representa simplement un indret religiós, que cal relacionar amb els viatges dels reis de Judà a Eilat, Ezion-Geber i potser també al Sinaí. Nogensmenys, una vegada examina- des les possibilitats d'interpretar l'expressió «asherah de Jahveh», Meshel conclou que a Kuntillet 'Ajrûd «asherah» no significa res més que un lloc sagrat<sup>47</sup>. També s'ha de dir que l'anàlisi establerta

46. En la *Història Fenícia* de Filó de Biblos, Asherah, Astarté i Anat hi apareixen com a germanes-esposes de Kronos (El), Astarté (igual), Rhea (Asherah) i Dione (Anat?). Cf. H. W. ATTRIDGE, *Philo of Byblos: The Phoenician History*, Washington 1981, especialment les pp. 51-57.

47. Aquesta sentència, defensada de bell començament pel primer que es responsabilitza de les tasques arqueològiques de Kuntillet 'Ajrûd, ha estat després seguida per la majoria. El seu autor és Z. MESHEL, *Did Yahveh Have a Consort? The*

per Meshel és reduïda, poc contrastada i probablement es deixa endur per la inèrcia d'una determinada interpretació tradicional jueva i cristiana. Un altre autor tan qualificat com P. Beck no reconeix a les inscripcions cap significat religiós. És més, està convençut que les inscripcions de Kuntillet `Ajrūd foren afegides posteriorment al dibuix. Tampoc l'argumentació de Beck no és satisfactòria: hi ha afirmacions sense demostracions. És el risc que corren sempre els primers especialistes que tenen accés a unes descobertes arqueològiques o a les lectures d'uns textos. Sovint són actituds més patrimonials que científiques.

### 1. *Asherah, consort de Jahveh*

La predicació profètica és una denúncia constant dels cultes sincretistes, entre els quals ocupa un lloc destacat el culte a Asherah i a Baal. Les reformes deuteronomiques toquen constantment aquest tema. El gruix del problema, les vehemències de les denúncies generalment han estat rebaixades per la tendència d'intèrprets posteriors a dissimular la persistència de la religió cananea. D'aquesta manera s'ha volgut potenciar la noció de «jahvisme normatiu», fins al punt que els textos més contundents han estat arraconats al camp de la hipèrbole, com si no reflectissin la situació de la religiositat popular. Endemés, manquen textos extra-bíblics, manca un testimoni arqueològic inequívoc sobre el lloc i el rol de la deessa Asherah en la religiositat popular d'Israel. Manca una confirmació directa i històrica dels cultes de la fertilitat en l'antic Israel.

Nogensmenys, algunes referències suposadament enigmàtiques a Asherah en el TM impliquen un palès reconeixement de la deessa. Particularment adients són els textos que esmenten «Baal i Asherah». Abans ja hem parlat del reemplaçament del déu El per Jahveh. Si és així, no sembla del tot il·lògic suposar que sota la influència cananea 'Ašerah reemplaçés Athirat i que, almenys en la religió popular de l'antic Israel, no en la forma més pura de la religió «oficial» que reflecteixen els textos bíblics, Asherah ocupés el lloc de consort de Jahveh. No manquen textos en la Bíblia que

---

*New Religious Inscriptions from Sinai*, dins *Biblical Archaeology Review* 5 (1979) 24-34. A la p. 31 defineix l'asherah simplement «a cella or holy of holies or shrine».

semblen donar suport a aquesta possibilitat, alguns dels quals ja hem esmentat.

*Jt* 3,7 descriu que en temps de Josuè (segona meitat del s. XIII aC.) es retia culte a Baal i a Asherah:

«I els israelites feren el mal als ulls de Jahveh.  
S'oblidaren de Jahveh, llur Déu, i reteren culte  
als *be'alim* i a les *'ašerôt*»<sup>48</sup>

Aquí *'ašerôt* és objecte de culte al mateix nivell que els *be'alim*. Endemés, ambdós estan contraposats al Déu d'Israel, Jahveh, l'únic a qui els israelites han de retre culte.

En *1R* 18,19, el profeta Elias, del s. IX aC., demana al rei Acab de congregar quatre-cents profetes d'Asherah a la muntanya del Carmel:

«Però ara aplega tot Israel vora meu a la muntanya del Carmel junta-ment amb els quatre-cents cinquanta profetes de *Ba'al* i els quatre-cents profetes d'*'Ašerah*»<sup>49</sup>.

De bell nou tenim la contraposició entre el Déu d'Israel, Jahveh, i la parella divina Baal-Asherah.

48. La Bíblia de Montserrat (*La Bíblia*, Andorra 1975) tradueix per «els trons sagrats» el terme *'ašerôt*. Una versió certament arbitrària. Tampoc no respecta l'original la versió de L. Alonso Schökel: «Astarté» (L. ALONSO-SCHÖKEL-J. MATEOS, *Nueva Biblia Española*, Madrid 1975). En canvi, tradueix literalment la versió de la Fundació Bíblica Catalana (*Bíblia*, Barcelona 1968): «Asseràs»; de fet, l'hebreu és materialment en plural. Una versió correcta és la de la «Deutsche Bibelgesellschaft». *Die bibel in heutigem Deutsch*, Göttingen 1982: «Die Israeliten taten, was dem Herern missfiel: sie vergassen den Herrn, ihren Gott, und beteten zu den Göttern der Kanaaniter, dem Baal und der Aschera». Aquesta versió afegeix, abans de «Baal i Asherah», la frase «déus dels cananeus».

49. Els LXX llegeixen: «I ara envia, aplega'm tot Israel a la muntanya del Carmel i els profetes de la vergonya (αἰσχύνης) quatre-cents cinquanta i els profetes dels boscos sagrats (ἄλσων) quatre-cents, que mengen a la taula de Jezabel». Per als LXX els *be'alim* es converteixen en αἰσχύνη i les *'ašerôt* en ἄλσος (En el TM llegim aquí *ba'al* i *'ašerah*). La lectura dels LXX que, en general tendeix a ser minimalista en aquest punt, ha contribuït a negar a l'Asherah la condició d'hipòstasi i a veure-hi simplement un lloc sagrat o un objecte. També aquí les versions modernes continuen amb llur notable desordre. La Bíblia de Montserrat tradueix *Astarté*. La versió de la *Nueva Biblia Española* omet simplement la traducció de l'Asherah i llegeix injustificadament: «Ahora manda que se reúna en torno a mí todo Israel en el monte Carmelo, con los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal, comensales de Jezabel». La Bíblia de la Fundació Bíblica Catalana tradueix correctament: «... amb els quatre-cents cinquanta profetes de Baal i els quatre-cents profetes d'Asserà...». *Die Bibel in heutigem Deutsch* llegeix també correctament: «... Rufe auch die 450 Propheten Baals und die 400 Propheten der Aschera...».

Asherah és novament associada amb Baal durant la reforma religiosa de Josias (vers el 622 aC.), quan Josias ordenà que els «objectes fets per a Baal i Asherah» fossin remoguts del temple i cremats: 2R 23,4:

«El rei va ordenar al gran sacerdot Helquias,  
als sacerdots suplents i als guardians del cancell  
que traguessin del santuari de Jahveh tots els objectes  
dedicats al culte de Ba'al i de Ašerah i de tota l'estelada»<sup>50</sup>.

Baal i Asherah no poden participar al mateix nivell i dins el temple com a objecte de culte. La parella Baal-Asherah apareix directament contraposada a Jahveh.

I també llegim en la Bíblia textos que fan referència a imatges o accessoris d'Asherah, emprats en les pràctiques culturals del temple de Jerusalem: 2R 21,7:

«Posà l'idol de l'Asherah (*pesel ha'ašerah*), que ell havia fet, en el temple, contra el qual Jahveh havia dit a David i al seu fill Salomó: En aquest temple i a Jerusalem, la ciutat que jo he escollit d'entre les tribus d'Israel, posaré el meu nom per sempre»<sup>51</sup>.

50. De bell nou, la Bíblia de Montserrat tradueix 'Ašerah amb «Astarté». Els LXX llegeixen ἄλσος («bosc sagrat») en lloc d'Asherah, sempre amb aquesta tendència a evitar la hipostasització d'Asherah. De nou Alonso-Schökel tradueix «Astarté». La Bíblia de la Fundació Bíblica Catalana respecta el text original i tradueix «asserà», tot i que ho posa en minúscula. *Die Bibel in heutigem Deutsch*, tot i les seves habituals ampliacions explicatives, manté *Asherah*, a qui considera deessa: «Er liess alle Geräte und Einrichtungen, die für den Gott Baal, die Göttin Aschera...».

51. Els LXX també aquí eviten la hipostasització d'Asherah i llegeixen: «I col·locà la imatge gravada (γλύπρον) del bosc sagrat (ἄλσους)...». La Bíblia de Montserrat tradueix: «Posa'm al temple l'idol del tronc sagrat que havia fet, quan Jahveh havia dit a David i al seu fill Salomó: Donaré per sempre el meu nom a aquest temple i a Jerusalem...» La versió, que no és gens bona, resta empobrida perquè el verb «posar», «col·locar» (*šim*) que estableix un paral·lelisme antitètic entre el *šem* de Jahveh i el *pesel* de l'Asherah en la segona part del verset no és traduït, com hauria de ser, per «col·locar» o «posar», sinó «donar». Així el text resta ambigu i pobre i, no cal dir, mal traduït. La Bíblia de la Fundació Bíblica manté bé el paral·lelisme antitètic: posar l'idol de l'asherah en el temple, posar el nom de Jahveh en el temple. Alonso Schökel manté bé la fisonomia del verset, tot i que continua traduïnt *ašerah* per Astarté: «La imagen de Astarté que había fabricado la colocó en el templo del que el Señor había dicho a David y a su hijo Salomón: 'En este templo y en Jerusalén... pondré mi nombre para siempre...'» *Die Bibel in heutigem Deutsch* tradueix Asherah, però no manté la força del paral·lelisme antitètic a causa de no emprar en les dues parts del verset el verb *stellen* (l'hebreu *šim*): «Er stellte das Bild der Göttin Aschera in dem Heiligtum auf, von dem der Herr zu David und seinem Sohn Salomo gesagt hatte: "In diesem Tempel, hier in Jerusalem, der Stadt, will ich immer für mein Volk zu finden sein"».

Aquest text juga amb una simetria antitètica: el *pesel* de l'Ashe-rah és col·locat en el temple, el lloc destinat al *šem* de Jahveh. Asherah és la deessa que en la pràctica idolàtrica ocupa l'espai de Jahveh. La contraposició no és simplement entre *pesel* i *šem*, sinó entre les persones divines de l'Ashe-rah i de Jahveh.

És veritat que certa dificultat per a interpretar aquests textos bíblics com a referits a una deessa pot provenir del camp gramatical. Si Asherah és el nom propi d'una determinada divinitat femenina aleshores sembla que hi sobra l'article. Lemaire fa d'aquesta dificultat un «obstacle gramatical insuperable»<sup>52</sup> per a poder afirmar que es tracta del nom propi d'una deessa. Ara bé, per a designar Baal, la Bíblia hebrea llegeix quasi sempre *habba'al* (el Senyor), i en canvi no per això hom pot dir que no designi una divinitat coneguda. Ara bé, és possible que a causa de la situació fluctuant de les deesses de la fertilitat (Asherah, Astarté, Anat, etc.) i de la pluralitat de personatges en el panteó cananeu s'hagi mantingut aquesta rutina de l'article determinatiu. En aquest cas, el nom *ha'asherah* participa externament de les regles dels noms apel·latius. Endemés, hom no ha de descartar tampoc que l'ús que la Bíblia fa del terme *'asherah* és poc «neutre», sempre apareix acompanyat per la voluntat denigratòria de la religió oficial, que condemna amb més duresa Asherah que Baal a causa de l'essencial repugnància a tota forma hierogàmica. És possible, doncs, que el fet d'afegir l'article determinat *ha-* al terme Asherah respongui també a una voluntat de no concedir a aquesta deessa més relleu que el d'una simple re-

---

52. A. LEMAIRE, *Who or What Was Yahweh's Asherah?*, dins *Biblical Archaeology Review* 10 (1984) 47: «Moreover, a knowledge of Hebrew grammar reveals that there is an insuperable grammatical obstacle to interpreting these Biblical passages as references to the name of a goddess. ... Asherah is used in the Bible with the definite article (*ha-*). There are many examples of this, for example, *Judges* 6,25.26.30 and *1 Kings* 16,33. Thus, these Biblical references to asherah preceded by the definite article indicate that asherah is *not*, in these references, a personal name.» Com a autoritat principal cita W. GeseNIUS, *Hebrew Grammar*, Oxford 1970, pp. 401-403. Aquesta obra havia estat publicada en 1813 sota el títol *Hebräische Grammatik*. Ara bé, A. Lemaire que és un autor francès, segurament coneix la gramàtica de P. JOUON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1947. Aquest autor concedeix en línies generals allò mateix que Gesenius, però té observacions com aquestes: «D'une façon générale on peut dire que l'emploi de l'article en hébreu est assez flottant» (p. 421). I, de fet, a la p. 420, després d'haver afirmat: «Les noms propres sont déterminés par eux-mêmes, puisqu'ils désignent des êtres uniques. En conséquence ils ne prennent pas d'élément déterminant», després d'aquesta afirmació, fa aquesta altra: «... ils ne prennent pas l'article, sauf quelques noms dont la valeur d'appellatif est encore sentie: ainsi on a presque toujours *hayyarden* (le Jourdain)...; *hallebanôn* (le Liban)».

ferència genèrica a una divinitat femenina sense nom. Els LXX, en general, accentuen encara més la voluntat de minimitzar aquesta figura femenina.

Les descobertes de Khirbet el-Qôm i de Kuntillet `Ajrûd semblen legitimar, doncs, la conclusió que en determinats cercles d'Israel Asherah era venerada com a consort de Jahveh. Voler entendre el terme *'āšerah* com a significant un objecte-símbol del santuari de Jahveh significa voler solucionar un problema per a crear-ne un grapat: designar amb un terme ambigu i amb connotacions paganes, com són les que revesteix *'āšerah*, un santuari de Jahveh; col·locar aquest objecte al mateix nivell de Jahveh i fer-ne un agent de benedicció com Jahveh mateix (un objecte no pot beneir; si de cas, pot ser allò amb què hom beneeix); hom no explica el lloc en què semblant objecte estava col·locat a Khirbet el-Qôm o a Kuntillet `Ajrûd; apartar-se d'un pilot de textos afins que testimonien la religiositat popular de l'antic Pròxim Orient, que solia vincular la deessa de la fecunditat Asherah (en les seves diferents formes) al déu El, i idolàtricament a Jahveh. Tots aquests cultes són travesats per les lleis del sincretisme. És un fet que la religiositat popular de l'antic Pròxim Orient ha cercat sempre una figura femenina al costat de la divinitat principal masculina<sup>53</sup>. Tant a Khirbet el-Qôm com, i principalment, a Kuntillet `Ajrûd aquest sincretisme estava sota la pressió fenícia i nord-israelítica.

## 2. *El silenci sobre Asherah com a consort de Jahveh*

Malgrat l'esforç que els textos bíblics fan per desdibuixar el lloc

---

53. Avui la psicologia i la psicoanàlisi plantegen el mateix problema, per bé que a un altre nivell i sota un altre títol. El lloc que l'Asherah ha pres en la religiositat popular israelítica, prové d'arquetipus que es retroben en la psiché humana? Normalment en pensa en els arquetipus de la feminitat: la dona eterna, la meua mare, etc. Algunes feministes, per exemple, veuen en Maria una divinització popular del feminisme. Avui el problema es planteja: en quina mesura els valors femenins posats en relleu per les religions antigues poden ser assumits per la religió judeo-cristiana, de la mateixa manera com els valors greco-romans han estat assumits en un món que durant molt temps fou considerat com a exemplar i normatiu? El psicoanalista K. G. Jung s'apassionà per aquest problema, per bé que des d'un altre angle. La seva idea és que el catolicisme intenta d'enriquir la Trinitat amb una quarta persona: Maria. Per això l'arquetipus de la Trinitat (que, segons ell, és incomplet i espuri) es transformaria en quaternitat amb la presència de la dona: considera aquesta representació més sana i dotada de major valor terapèutic. Així s'entén el seu entusiasme per la proclamació del dogma de l'Assumpció de Maria (Cf. K. G. JUNG, *Antwort auf Hiob*, Zürich 1952, principalment a les pp. 120ss).

i la importància de la deessa Asherah en la religiositat popular, les contínues denúncies dels profetes i les que es contenen en els textos pertanyents al corrent deuteronomístic palesen indirectament que la figura de la deessa Asherah havia calat ben endins en la religiositat del poble. I aquest poble, si ens deixem guiar pels textos principalment dels llibres històrics, no era simplement la gent senzilla. La monarquia apareix quasi sempre blasmada per haver fomentat aquest culte idolàtric. Hom pot pensar que la política idolàtrica de la monarquia a voltes podia obeir a raons polítiques de captar-se la benvolença popular, però a voltes també a la tendència dels mateixos monarques a sentir-se personalment identificats amb aquestes pràctiques<sup>54</sup>. Si hom llegís únicament els textos dels llibres històrics deuteronomístics i els llibres profètics tindria la impressió que Israel naturalment i espontània és idòlatra, només per decret, per imposició és monòlatra.

El silenci sobre Asherah com a consort de Jahveh, que reemplaça el déu cananeu El, també es pot entendre com a resultat del gran esforç dut a terme pels reformadors dels ss. VIII-VI de suprimir-ne el culte. Les referències a l'Asherah, tot i que no han pogut ser esborrades del text consonàntic de l'actual TM, foren rebaixades o mal interpretades per editors posteriors, més contagiats per la voluntat doctrinal del text que no pas pel rerefons històric que el text suposava. Així s'explica que moltes al·lusions a aquesta deessa semblin suggerir simplement una imatge-ombra de l'esmentada divinitat femenina. Els LXX, en general, han estat encara més radicals tot convertint la deessa en un objecte o en un lloc sagrat esborrant així tota possibilitat d'hipostasització. No cal dir que la Vulgata i els Targumim han continuat encara més aquesta tendència. Les versions modernes, en general, es mouen en una gran ambigüitat i confusió<sup>55</sup>.

Khirbet el-Qôm i Kuntillet `Ajrûd demostren el valor de l'arqueologia per a il·luminar la religiositat d'Israel, sovint considera-

54. El fet de la necessitat de la reforma en l'antic Israel ens ve a recordar que el culte a Asherah, la «Deessa Mare», a vegades personificada com a consort de Jahveh, fou popular fins a l'acabament de la monarquia.

55. Les descobertes d'Ugarit permeteren de recuperar el nom d'Asherah, el significat originari del qual sembla haver estat oblidat ja des del temps de la *Mišnah*. Cf. W. L. REED, *Asherah*, dins *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. I, ed. G. A. Buttrick, Nashville 1962, pp. 250-252.

da solament des del món de les idees desencarnades<sup>56</sup>. Endemés, les inscripcions d'aquests dos indrets ens permeten de copsar l'abast i la seriositat de les preses de posició dels profetes davant per davant d'una religió hierogàmica que amenaçava el caràcter històric de la religió del Sinai.

Frederic RAURELL  
Vives i Tutó, 2  
08034 BARCELONA

### Summary

New inscriptions from two different sites (Khirbet el-Qômd and Kuntillet 'Ajrûd) have reopened the debate about the meaning of *'asherah*, a term often used in the Bible. In these inscriptions there is a Hebrew blessing: «Blessed by Yhwh and by his *'Asherah*». These inscriptions help us understand why the *'asherah* was rejected from the official Israelite religion at the end of the eighth century B. C. Given the new evidence, it seems that even with the minimalist interpretation we cannot avoid the conclusion that in Israel Yahweh could be closely identified with the cult of Asherah, and in some circles the goddess was actually personified as his consort.

---

56. Ha estat precisament l'arqueologia que ens ha preservat una versió alternativa dels esdeveniments segons el dibuix que trobem en el *textus receptus* i el dibuix que ens dona l'arqueologia mateixa. Aquesta diferent aproximació no significa necessàriament contradicció. Sobre aquest punt resulta il·lustratiu el treball de W. G. DEVER, *Material Remains and the Cult in Ancient Israel: An Essay in Archaeological Systematics*, dins *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, eds. C. L. Meyers-M. O'Connor, Winona Lake 1983, pp. 571-587.